



Religión tradicional y colonización: una aproximación a la visión francesa sobre la sociedad tradicional de los joola de la Baja Casamance

Traditional religion and colonization: an approach to the French view of the Diola traditional society of Lower Casamance

Jordi Tomàs



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/aa/1451>

DOI: 10.4000/aa.1451

ISSN: 2357-738X

Editora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

Edição impressa

Data de publicação: 1 dezembro 2015

Paginação: 231-249

ISSN: 0102-4302

Referência eletrônica

Jordi Tomàs, « Religión tradicional y colonización: una aproximación a la visión francesa sobre la sociedad tradicional de los joola de la Baja Casamance », *Anuário Antropológico* [Online], II | 2015, posto online no dia 01 junho 2018, consultado no dia 23 setembro 2019. URL : <http://journals.openedition.org/aa/1451> ; DOI : 10.4000/aa.1451

Religión tradicional y colonización: una aproximación a la visión francesa sobre la sociedad tradicional de los joola de la Baja Casamance

Jordi Tomàs
GESA/ CEA

Desde que a mediados del siglo XIX, la administración francesa se interesó por la región de Casamance, al sur de Gambia, y empezó la penetración colonial, los administradores destinados a la región¹ construyeron una imagen muy particular de los grupos que vivían en ella. El objetivo de este artículo es analizar la visión que los franceses tenían sobre la sociedad joola de la Baja-Casamance, al sur del río Casamance en particular, y muy especialmente sobre la religión tradicional y su interacción con la población local. El trabajo se nutre especialmente de varias investigaciones de archivo realizadas en los Archivos Nacionales de Senegal (ANS) de Dakar, entre los años 2000 y 2011, y también se usan algunas fuentes orales obtenidas durante nuestras estancias en el terreno, realizadas entre 1994 y 2013.

Una colonización tardía

Ubicada entre la Gambia británica y la entonces Guinea Portuguesa, Casamance fue una de las últimas regiones colonizadas por los franceses en el contexto senegambiano. Los franceses estaban presentes en la desembocadura del río Senegal desde el siglo XVII, y las poblaciones del territorio al sur del río y hasta la llamada península de Cap Vert tenían una larga relación comercial y política con ellos. De hecho, ya en el siglo XIX, los franceses constituyeron las llamadas *Quatre Communes* (Cuatro Municipios), que eran Saint-Louis (primera capital de la zona), Dakar (convertida en capital del África Occidental Francesa en 1902), Gorée (isla frente a Dakar, uno de los principales centros exportadores de esclavos entre los siglos XVI y XVIII) y Rufisque (ciudad costera enriquecida en el siglo XIX gracias al comercio del cacahuete). Estos cuatro municipios gozaron, desde mediados del XIX, de un status especial. Entre 1872 y 1887 fueron dotados de una organización municipal calcada a aquella que tenían los municipios franceses, con un consejo general electo (desde 1879). En 1904, un decreto del 18 de octubre dividía Senegal en dos sistemas administrativos: uno de administración directa (las *Quatre Communes*, sus periferias, y la vía del tren de Dakar a Saint-Louis), y el resto de Senegal como un “pays de protectorat”, bajo administración indirecta. Finalmente, sus habitantes obtuvieron, por

la ley del 29 de septiembre de 1916, la ciudadanía francesa de pleno derecho, a diferencia del resto del territorio, en el cual los habitantes eran considerados “sujets” (Hesseling, 1985).

En el interior de Senegal, los diferentes reinos locales fueron incorporándose progresivamente a la colonia, en algunos casos tras varios conflictos militares y, en otros, tras largas negociaciones (Cayor, Sine, Salum, Tekrur...). Mientras tanto, en la región de Casamance y en el Senegal oriental, la realidad era muy diferente. De hecho, en Casamance, existía presencia portuguesa desde el siglo XV y, sobre todo, a partir del siglo XVII (con la fundación de Ziguinchor en 1645).² En los inicios, la influencia sobre las tierras del interior era más bien escasa y se ceñía especialmente a relaciones comerciales con otro enclave portugués más al sur, Cacheu. Esta instalación siguió el modelo conocido en otros rincones del continente: la cesión de tierras por parte de los autóctonos a los extranjeros, a través de una sistema de relación muy complejo y con la participación de los dirigentes africanos. Finalmente, con el paso de los siglos, se forjó una pequeña élite local nacida de las relaciones entre portugueses y mujeres autóctonas, pero en ningún caso ni Portugal ni la élite de Ziguinchor tuvieron un dominio político sobre la zona. Durante el siglo XIX principalmente, las tensiones entre franceses y portugueses por el control de la zona fue una constante, en especial a partir de mediados de siglo, obligando, en cierto modo, a las aldeas a posicionarse de un lado o de otro (Esteves, 1988; Péliissier, 1989; Roche, 1976). Finalmente, en 1886, un tratado entre portugueses y franceses acabó por ceder Ziguinchor a los segundos, configurando la Casamance prácticamente tal y como la conocemos en la actualidad, con base a una delimitación arbitraria desde el punto de vista local joola, cuyo territorio quedó dividido en dos — o en tres, si contáramos los joola de Gambia — por una frontera radicada en el punto de intersección entre el paralelo 12.40 y el meridiano 17.30 hasta Cabo Roxo a igual distancia de los ríos Cacheu y Casamance (Esteves, 1988).³

Primeros contactos

A partir del siglo XIX, los comerciantes franceses empezaron a interesarse por Casamance.⁴ El comerciante francés Jean Baudin se instaló en la isla de Karabane, en la desembocadura del río Casamance, en 1828. Nueve años después, en 1837, los franceses firman un tratado para instalarse en dicha isla tras negociar con los representantes del pueblo de Kagnut, en la zona continental.⁵ Durante décadas, los franceses vivieron exclusivamente en la isla, con una relación con los habitantes joola de los pueblos continentales bastante conflictiva, y llena de desconocimiento:

Desgraciadamente esta seguridad [...] no se extiende más allá de la isla de Carabane. Todos los pueblos vecinos están habitados por la tribu de los Yolas, que tienen por única religión la fuerza y las artimañas y con los cuales no hemos tenido casi relación más que para castigarlos de actos de pillaje y de piratería cometidos hacia nuestras propiedades (Simon, 1859).⁶

A partir de los años 1860 y hasta finales del XIX, a medida que su asentamiento en Karabane iba consolidándose, los franceses firmaron progresivamente pactos con algunas aldeas joola, de forma aislada, sobre todo en el litoral, como Diembereng, o en la costa del río Casamance, como Ponta San George (Roche, 1976). Sin embargo, uno de los grandes objetivos de los franceses era avanzar hacia el sur, antes de que lo hicieran los portugueses desde Guinea, y colonizar el interior.⁷

El caso “flup”

Los primeros navegantes que llegaron a la zona de Casamance en los siglos XV y XVI constataron la existencia de varios reinos, sobre todo bainuks y felupos, algunos de los cuales formaban parte del reino de Kaabu (o Gaabu), vinculado hasta el siglo XIX al gran imperio de Mali. El término *flup* (también transcrito como *floup* o *felupe*) hace referencia a los joola.⁸ Los joola o felup nunca estuvieron unidos políticamente ni tan siquiera tuvieron ni tienen una cultura ni una lengua más o menos homogénea. Al norte y al sur del río Casamance encontramos varios subgrupos joola, cada uno de ellos con sus particularidades: joola-fooñy, joola-kombo, joola-buluf, joola-esulaalu, joola-her, joola-kasa, joola-ajamaat... Con la colonización, todos estos grupos quedaron repartidos entre los territorios de Gambia, al Norte, los de la Guinea Portuguesa, al sur, y el resto, la mayoría, en Casamance (Senegal).

Uno de los pueblos de más reputación de la zona, al sur del río Casamance, eran los joola huluf.⁹ Desde finales del siglo XIX, los franceses ya tenían relaciones con Aumussel, rey de los joola huluf. Sin embargo, la llegada de un nuevo rey, Sihalebé, y un cambio de estrategia por parte de los franceses, condujo a una penetración militar en toda regla, que tuvo lugar durante los meses de febrero y marzo de 1903. Al principio, los franceses consideraron que la victoria había sido una tarea fácil, como muestra el telegrama del capitain Maugras al comandante superior: “Ocupado Ououte, Oussouye, centro resistencia Flup: débil resistencia, ninguna pérdida; entre los Flup veinte muertos o heridos. Administrador entra para negociar con Sihalebé; contamos con una sumisión completa de la región”.¹⁰ La sumisión no sería tan fácil como les pareció al principio, y de hecho, durante

los primeros días de la conquista el rey huyó, hasta que fue capturado en el mismo Oussouye, capital del reino, cuando los franceses habían reunido a un representante de cada pueblo de toda la zona.

Lo que tal vez no tenían claro los franceses el día que entraron en Oussouye (más adelante lo fueron descubriendo, como veremos unos párrafos más abajo) es que para los joola, el rey — los franceses lo llamaron así, pero tal vez otros términos serían más adecuados — era la figura simbólica de un entramado muy complejo de altares (*uciin*, en plural; *báciin* en singular) de la religión tradicional joola, llamada *awaseena*. Dicha religión se fundamenta en la creencia en un dios lejano, pero único y creador y responsable de todas las cosas, llamado Atémit o Emitay — nombre que, en lengua joola, también hace referencia a la lluvia, al cielo y al año. El rey joola es el nexo entre dios y los humanos, un rey sagrado, en términos antropológicos, que tiene muchas más prohibiciones que derechos. A pesar de la existencia del rey, no debemos considerar que la religión joola esté centralizada por su figura, de forma piramidal, en el sentido de una autoridad centralizada. No. Ni mucho menos. La religión tradicional joola se basa en una compleja red de altares, algunos dependientes de otros, algunos necesarios para ciertas ceremonias, otros imprescindibles para instalar otros altares o proclamar nuevos sacerdotes.¹¹ La religión joola tiene un sinfín de altares, cada uno de los cuales tiene unas funciones específicas ligadas a la tierra y los arrozales, los crímenes de sangre, la fertilidad de las mujeres y un largo etcétera. Y cada altar no sólo tiene un sacerdote, responsable del altar y sus ceremonias, sino que tiene sus adjuntos y consejeros, en muchos casos provenientes de varios linajes del reino.

Así, pues, una vez detenido y muerto el rey de Oussouye — Sihalebé murió de inanición en 1903 mientras estaba preso, siguiendo las normas tradicionales de su religión que impedían e impiden a los reyes comer o beber en público —, las funciones reales recayeron en el altar Djañaañaande (que no es un altar de la realeza), a la espera de la proclamación de un nuevo rey. La autoridad principal — aunque no la única — pasó a manos de Dia Muillon (o Yamulon¹²), quién, como veremos más adelante, durante varios meses logró organizar una resistencia huyendo hacia otras tierras joola, la de los joola ajamaat — en la zona de frontera con la entonces Guinea Portuguesa, cosa que, además, nos muestra como las poblaciones africanas ya entendieron el uso que se podía hacer de esas líneas fronterizas trazadas sobre un mapa europeo.

De hecho, los franceses mostraron por dicha zona una mezcla de admiración y de sentimiento de superioridad. A lo largo de los primeros años no hubo una política colonial homogénea ni una visión monolítica sobre las sociedades joola, como muestran algunos de los comentarios de los diferentes administradores y

militares de la región. De facto, al principio, en algunos momentos, muestran un conocimiento relativamente fidedigno de la realidad local, o al menos, ponderado, en relación al poco tiempo que llevaban en la zona: “Los flups, rama local de la familia de los Diolas, son una raza bastante bella, inteligente y ciertamente más trabajadora que sus congéneres los Fogny”.¹³ Y, después de hablar de la sumisión de los fogny, dice de los flup: “En la orilla izquierda, solos, los flups protegidos por sus bosques y la red enmarañada de sus marismas se han mantenido completamente independientes de sus vecinos. Negándose a entrar en contacto con nuestra civilización y obligados a ser autosuficientes, han sido forzosamente más trabajadores y más mañosos que los otros”.¹⁴

En este “*Étude sommaire des floup*”, los franceses muestran — además de esta especie de admiración —, un reconocimiento por las autoridades tradicionales, de las que pretenden servirse para colonizar efectivamente el territorio: “Cada pueblo tiene un jefe al que obedecen y todos reconocen la supremacía de aquel de Oussouye y su jefe fetichista. Nos encontramos pues ante una organización real la cual podremos utilizar”.¹⁵ Esta “organización real” hace referencia a toda una estructura político-religiosa a través de la cual la sociedad joola del reino de Oussouye — compuesta, según los franceses, por 18 pueblos — se organiza a nivel político, económico y ritual. De hecho, es evidente que los franceses diagnosticaron como se estructuraba, en parte, la sociedad tradicional de los joola huluf.¹⁶ Menos de dos meses después de la llegada de las tropas coloniales, tras la detención y muerte del rey Sihalebé, y con un líder de la religión tradicional que asume el rol de la resistencia, Jamulon (o Dia Mouillon), el résident de Oussouye, escribe: “Fetichistas empedernidos, convencidos de la potencia ilimitada de su jefe, los Diolas le temen o le respetan y nunca traicionarán a Dia Mouillon, más bien les creo capaces de avisarlo a la mínima alerta y de proteger su retirada. Es, pues, inútil confiar en los indígenas del país flup”.¹⁷

El “*Étude sommaire des floup*” también señala algunas características vinculadas a la economía y al rol de las mujeres, de las que afirma que van a Carabane o Ziguinchor “de dónde ellas traen lo superfluo: tabaco, alcohol, telas, pólvora y fusiles solicitados por los hombres”,¹⁸ de los cuales dice que trabajan en lo necesario: arroz, ganado y vino de palmera. Aunque dicha información es generalista y no del todo precisa, sí que destaca una cosa importante: el rol de las mujeres en la actividad comercial — que puede beneficiar los intereses franceses —, así como el hecho de que son ellas las que, en una sociedad patrilineal y virilocal, tejen las redes comerciales — y otras — en la zona.¹⁹ Más adelante, volveremos sobre ello.

También es de destacar como los representantes coloniales se han ido informando a lo largo de los años — desde Karabane, y a menudo gracias a los comerciantes wólof originarios del Norte instalados en la zona desde mediados del siglo XIX — y han sido capaces de ofrecer informaciones que, si bien no tenemos ninguna manera de contrastar, parece que servirán al gobierno colonial para controlar mejor la zona: “los 18 pueblos que forman la nación Flup no deben alcanzar una cifra inferior a 8.000 o 9.000 habitantes.”²⁰

Tras unos días en la zona, y sobre todo, tras haber vencido fácilmente (en apariencia en aquellos momentos) por la vía militar, los franceses afirmarán que los joola huluf estaban protegidos por su reputación muy exagerada de salvajismo y ferocidad.²¹

Nación flup, religión fetichista

Como se ha podido comprobar, los franceses consideraban que los flup eran una nación, aunque dicha nación se sustentaba en una religión considerada fetichista: “Los Diolas son fetichistas. Esta creencia en un dios único que preside cada fenómeno engendra en un pueblo primitivo la testarudez y los Diola son un ejemplo de ello asombroso. Jamás o solo tras muchos años cambiará la manera de vivir de los flups, su manera de cultivar, etc”.²² Dicha visión nos remite a una serie de elementos dignos de mención: por un lado, los administradores consideraban los flup como un pueblo primitivo y tozudo, incapaz de aceptar las aportaciones de los franceses (quienes, de hecho, habían invadido militarmente su territorio). Por el otro, se les reconoce una religión, catalogada a la vez de fetichista, que se caracteriza por tener un dios que preside todos los momentos vitales. Además, se hace constar que dicho pueblo cambiará difícilmente. La idea de un pueblo anclado en su pasado, orgulloso y cuya sociedad se basa en una religión tradicional resonará en épocas más tardías en el futuro Senegal poscolonial.

Curiosamente, un año más tarde, en junio de 1904, otro administrador francés escribiría:

los flups, población inteligente, han comprendido rápidamente la superioridad de nuestros medicamentos, sobre aquellos de su fetichista, hasta tal punto que, cosa que no se produce en ningún sitio de Senegal, un pueblo cerca de Oussouye a pedido al Résident que les de medicamentos para curar a los circuncidados. El Résident está convencido que en este país la acción médica ayudará mucho a la pacificación.²³

Dicha información nos muestra varios elementos a tener en cuenta: del lado joola, la capacidad, en pocos meses, de reconocer, en la nueva administración

colonial extranjera y en la sociedad que representa, unos saberes que pueden serle útiles (en este caso, los conocimientos médicos) y que pueden utilizarse incluso en momentos rituales liminares, sagrados, como la circuncisión, tan solo un año después de la conquista.²⁴ Por el lado francés, muestra una confianza en que el saber médico — y técnico en general — comportará un avance en la pacificación de la zona, pacificación que, de hecho, no ocurriría ni cuatro décadas después que el “résident” de Oussouye escribiera dichas palabras. Pero además, nos muestra que en función del militar o del administrador colonial y su contexto, la sociedad joola es definida como tozuda y anclada en el pasado, o como inteligente y abierta a los nuevos tiempos.²⁵

Aliin Situé: la revuelta anticolonial liderada por una mujer de religión tradicional

Desde la llegada de los franceses al actual departamento de Oussouye, en territorio de los joola esulaalu, huluf, kwoatay, hër y ajamaat, los nativos protagonizaron varias revueltas o resistencias a la política colonial,²⁶ sobre todo ceñidas a una o unas pocas localidades, puesto que en muchos casos los pueblos joola eran autónomos y no obedecían a una única autoridad política joola superior. Las luchas autóctonas a menudo tenían que ver con las requisiciones de arroz y el pago de impuestos que imponían los franceses, quienes, si después de varios intentos no conseguían los bienes, reprimían severamente a la población. De hecho, los franceses tuvieron muchas dificultades para imponerse en muchos rincones de la zona (Meguelle, 2012; Roche, 1976). A nivel local, el sistema de creencias joola resistió también a través de la vía espiritual, aunque esto a menudo pasara desapercibido para los franceses. Una de las vías más extendidas fue la del profetismo, como bien ha mostrado Robert Baum (2001, 2009, 2014). Sin embargo, a principios de la década de 1940, el profetismo tomó una nueva dimensión de la mano de una mujer de poco más de veinte años, Aliin Situé Diatta (nombre también transcrito como Alinsitowe y Alin Sitoué).²⁷

En 1941, Aliin Situé, que en esos momentos trabajaba en Dakar, tuvo una revelación: el dios joola Atémit (también llamado Emitay) le reveló que debía volver a su pueblo, Kabrousse (en la Baja Casamance, al sur del río), y hacer sacrificios a un altar local,²⁸ llamado Kásila, para procurar la lluvia a su pueblo. Progresivamente, este culto al altar Kásila se extendió por la zona, y se convirtió en una protesta más — aunque más contundente que las otras — contra la política colonial francesa. Aliin Situé, además de rogar por la lluvia, defendía el cultivo del arroz local, frente al cultivo del arroz llegado de Indochina (más productivo), promovido por la autoridad colonial; Aliin Situé también proclamaba que los hombres joola no

debían ser alistados en el ejército francés para luchar en la II Guerra Mundial en el cuerpo de *tirailleurs*; y animaba a los joola a no pagar impuestos a los franceses. A medida que pasaban los meses, sus ceremonias fueron cada vez más concurridas: el vino de palma y los animales para los sacrificios en el altar iban llegando de varios puntos del actual departamento de Oussouye y la zona canalizaba su descontento a través del culto del Kásila. De todos modos, la administración colonial no se preocupó seriamente de la influencia de Aliin Situé hasta el verano de 1942, cuando el Coronel Sajous informó al Gobernador que desde hacía dos meses la población local estaba escuchando la llamada visionaria de Kabrousse.²⁹ Probablemente, y esto es más una hipótesis que una certeza, los franceses no dieron importancia a lo que acontecía en la zona durante los primeros meses debido al hecho de que Aliin Situé Diatta era una mujer. En la mentalidad colonial de la época, en la cual la sociedad europea era en general muy patriarcal, no debía caber en las mente de un administrador colonial que una mujer pudiera iniciar una revuelta colonial.³⁰ Sin embargo, la sociedad joola, en la que la mujer cuenta con un rol muy dinámico en muchos ámbitos de la sociedad, desde la religión hasta el comercio, cuenta con varios ejemplos de mujeres que han liderado resistencias contra la injusticia y que se han organizado contra políticas venidas de afuera, tanto en tiempos coloniales como contemporáneos (Bastardes, 2009; Baum, 2015).

Sea como fuere, los franceses se percataron de la gravedad de la situación a finales de la época de lluvias de 1942, cuando la administración colonial, en su dossier “Agitation en pays floup” definía las causas del levantamiento en estos términos: “Causas lejanas: población primitiva; país aislado; influencia de los fetichistas; acción insuficiente de la administración; proximidad de la frontera. Causas inmediatas: Influencia de la mujer visionaria de Kabrousse que incita a la desobediencia; acción administrativa enérgica”.

Esta acción administrativa enérgica se precipita en enero de 1943 cuando el gobierno colonial se convence definitivamente de que la influencia de Aliin Situé es muy potente, que ha aparecido una nueva visionaria en otro pueblo cercano a Kabrousse, y que su discurso es una clara oposición a la administración colonial y sobre todo a su economía: “Su acción es mucho más directa en el ámbito económico. Ansiouloué [sic] preconiza el cultivo del arroz indígena, excluyendo las variedades extranjeras, la supresión del cultivo del cacahuete y de una manera general todo cultivo que presente cualquier utilidad para el europeo”. Por ello, deciden aplicar la ley colonial: “Estos hechos pueden enmarcarse desde la interpretación del decreto de 10 de abril de 1935 por el que deben reprimirse las provocaciones a resistir la aplicación de los reglamentos así como los ataques al respeto que se debe a la autoridad francesa”.³¹

El llamamiento al culto al altar Kásila hecho por Aliin Situé se había expandido en un año por todo el departamento de Oussouye. Durante semanas, los colonos observaron que las movilizaciones en toda la zona, con la participación de varios subgrupos joola que no tenían exactamente la misma tradición religiosa (aunque sí muy parecida), iban en serio: las jóvenes iban a Kabrousse para aprender las canciones de Aliin Situé — una de las maneras más eficaces de difundir la causa — y llevarlas a sus pueblos para que la gente las cantara; los hombres iban a buscar bueyes para ser sacrificados en el altar.

En una carta que el Coronel Sajous destinado en la región manda al Gobernador de Senegal afirma que: “la visionaria habría prohibido de cultivar ciertas variedades de arroz. El impuesto, el servicio militar, serían suprimidos. Todos los blancos tendrían que volver a Francia. Tarde o temprano el antiguo Chef de Province Benjamin Diatta debería recuperar el cargo. Los católicos morirían”.³²

La detención de Aliin Situé y sus consecuencias

A principios de 1943, Aliin Situé y diecisiete de sus seguidores fueron detenidos por la administración colonial francesa. Los seguidores apresados, todos ellos hombres, eran mayoritariamente de Kabrousse, aunque también se encontraban cuatro hombres de Youtou y uno de Ayoune.³³ Entre ellos encontramos al marido (Alougaye) y a un primo (Eroubali) de Aliin Situé, así como a varios consejeros, emisarios, representantes de Aliin Situé en los pueblos vecinos y líderes — o familiares de líderes — de la religión tradicional *awaseena*, que en algún caso las fuentes coloniales presentan como *féticheur dangereux*, *féticheur influent*.³⁴ Uno de ellos murió en la prisión civil de Ziguinchor el 21 de mayo.³⁵ El resto fueron enviados primero a Podor (en las orillas del río Senegal, a más de mil kilómetros de la Casamance), y en el caso de Aliin Situé, a Tombuctú, en el Sudán Francés, hoy Mali. Las instrucciones del caso (firmadas por Hubert Deschamps), catalogado como confidencial, fueron de aislar al máximo a los detenidos de los presos ordinarios y vigilarles con especial atención para evitar fugas.³⁶

La revuelta de Aliin Situé se inscribe dentro de la cosmovisión joola como una reacción perfectamente comprensible a la presión colonial francesa, como sucedió en tantos otros lugares del continente desde finales del siglo XIX hasta las independencias.³⁷ Como hemos dicho anteriormente, los “fetiches”, considerados por los franceses como una muestra de la barbarie a la que debían civilizar, no eran más que altares de la religión tradicional, a través de los cuales los joola organizan parte de su sociedad, en función a sus necesidades sociales y espirituales, como tan fascinadamente ha mostrado en sus trabajos Robert Baum. Y de hecho — y esto creemos que es muy importante para confrontar la visión colonial con la

local — históricamente los joola incorporaban las novedades sociales y técnicas venidas de fuera (como el trabajo del hierro o los cambios de rol de las mujeres) a través de un altar. Es decir, se sacralizaba la innovación. Mientras al principio de la colonización, cuatro décadas antes, como se desprende de los informes coloniales, hubo una connivencia ambigua con la religión tradicional joola y sus líderes — líderes, en definitiva, de la sociedad joola —, el caso de Aliin Situé Diatta, juntamente con una serie de revueltas en la misma época de otros líderes de la religión tradicional, sobre todo en Effok, Youtou y en M'Lomp, implicó un cambio severo en dicha manera de ver las cosas. El gobernador general Boisson ordenaría a sus súbditos (especialmente tras la muerte de un soldado francés en la zona fronteriza) de acabar con todas estas insurrecciones. Y por ello, como dice Roche (1998:104), era necesario:

acabar con la autoridad de los fetichistas y proceder a una reorganización muy atenta del gobierno local (jefes de pueblo y de cantón), a la vez que se desarrollen los dispensarios y las escuelas con el apoyo acordado con las misiones católicas, esta era la tarea prescrita, que el gobernador reconoció como muy difícil a causa de la mentalidad de los Floups, entre los cuales un jefe que aceptara servir a los extranjeros era por esta misma razón rechazado por la comunidad.

En este sentido, en 1943, las autoridades coloniales se dieron cuenta que los intentos de gobernar con los *chefs de canton* y de *village* no había sido efectivo en zona joola flup, ajamaat y esulaalu: “Desde el inicio de nuestra ocupación, hemos tenido en este país apariencias de jefe sin autoridad alguna e incluso sin ningún contacto con sus pueblos”.³⁸

Conclusiones

Los franceses construyeron una visión sobre la sociedad joola llena de contrastes y contradicciones, a golpe de improvisación y con base en las opiniones personales del propio *résident* de cada zona, que cambiaba a menudo. El caso joola huluf es paradigmático en este sentido: mientras algunos documentos coloniales hablan de dicho pueblo como inteligente, otros lo caracterizan como primitivo y anclado en una estructura que tardará mucho tiempo en cambiar. En este sentido, cabe añadir que los franceses en todo momento fueron conscientes del rol de las hoy llamadas autoridades tradicionales y, a pesar de que con el tiempo intentaron suplantadas con la implantación de los *chefs de village* y *chefs de canton*, desde el principio fueron conscientes que debían negociar con ellas y que la población local seguiría antes los dictados de los *chefs fétichistes*, como los llamaban a menudo, que de las autoridades coloniales.³⁹ Desde un inicio criticaron su influencia, pero

reconocieron su autoridad. Al menos hasta la llegada de Aliin Situé, a principios de los años 1940, cuando se convencieron definitivamente que la capacidad movilizadora de la religión tradicional podía perjudicarles seriamente.

Más allá del contexto político, en otros ámbitos de la cultura, esta fue una dinámica habitual de las autoridades coloniales francesas en los primeros tiempos en tierras joola: criticar la cultura autóctona pero en cierto modo reconocerla (en el sentido de no prohibir algunos elementos característicos de la sociedad joola, como las iniciaciones).

De hecho, los franceses intentarán, en un primer momento, encontrar puntos de contacto entre ambas culturas con el objetivo final de mostrar su propia superioridad cultural: por ejemplo, usar la medicina y otros elementos de la cultura occidental como una evidencia de que la cultura de la metrópolis era superior a la cultura joola. Como hemos mostrado, el gobierno colonial considera que eso llevará a muchos joola a darse cuenta que la sociedad francesa vale la pena. Sin embargo, dicho interés joola por la medicina de los franceses no llevará a un cambio esencial y duradero con respecto a su opinión sobre la sociedad francesa y su supuesta soberanía sobre el papel en territorio joola. En el fondo, esto muestra una evidencia que ya han señalado muchos otros autores, como Mazrui (1987) o Davidson (1992): muchas sociedades africanas han sido permeables a las aportaciones de los pueblos que las han colonizado y, a pesar de vivir bajo la dominación colonial, han sabido utilizar en beneficio propio elementos de la cultura invasora sin por ello perder sus principales estructuras socio-políticas. Es decir, en tiempos coloniales se apropian de elementos exógenos y los usan en determinados contextos, mientras que en otros contextos mantienen su propio modelo de sociedad. En este sentido, otro elemento reafirma dicha apreciación: el uso de las fronteras coloniales. Tanto en el caso de Yamulon a principios de siglo XX entre los joola huluf, como en el de Aliin Situé y las poblaciones de Kabrousse y pueblos colindantes, en el contexto de la segunda Guerra Mundial (y en otros momentos de la historia de los joola), la frontera entre Casamance (Senegal) y Guinea Portuguesa fue porosa y usada por los nativos en ambas direcciones, puesto que sabían qué implicaba dicha frontera y cómo les podía beneficiar y proteger el hecho de estar en un lado u otro, sin por ello aceptar totalmente dicha frontera — algo que Nugent y Asiwaju (1998) ya mostraron en otros rincones de África. El uso de las fronteras — como el de la medicina — debe ser analizado en dicho caso de forma contextual e interaccional pero no debe hacernos pensar que conlleva de facto la aceptación total de sus implicaciones políticas y de la idea de soberanía europea: el territorio joola al sur del río Casamance fue de los últimos que sufrió la penetración colonial,

e incluso en la década de 1940, pocos años antes de la independencia de Senegal respecto a Francia, varios administradores coloniales todavía afirmaban que sus poblaciones no estaban del todo bajo su control. Pero a pesar de ello, los joola conocen y usan la frontera según su voluntad.⁴⁰

Finalmente, confrontar los archivos coloniales franceses con la visión de la propia sociedad joola nos permite redimensionar el encuentro colonial: la sociedad francesa, laica, lidia constantemente con una sociedad estructurada entorno a los altares de la religión tradicional. Y aunque uno de los objetivos principales de los franceses es “civilizar” el pueblo joola a través de la escuela y la administración, medio siglo de “dominio colonial” no logran dicho objetivo, más bien al contrario: el caso de Aliin Situé muestra que la religión tradicional no solo es dinámica frente a la ocupación francesa, sino que también sale reforzada del contexto colonial. Los franceses, pues, primero intentan por todos los medios pactar con las autoridades tradicionales, después intentan vencerlas militarmente, y finalmente, al no poder conseguir sus objetivos, ni de una manera ni de otra, terminan por reconocer, en la década de 1940, que no tienen control sobre las poblaciones. Por todas estas razones, en definitiva, podemos decir que el modelo asimilacionista francés ni siempre fue un modelo deseado por los propios franceses para relacionarse con la población joola, ni, cuando lo fue, triunfó totalmente.

Recebido em 02/08/2015.

Aceito em 21/09/2015.

Jordi Tomàs é doutor em antropologia social e cultural pela Universidade Autônoma de Barcelona (2005). Tem feito pesquisa no Benim, na Guiné-Bissau e, especialmente, no Senegal, onde acumula mais de três anos de trabalho de campo em diferentes etapas desde 2000. É autor, com Patrick Lambal, de *El pescador que quería viajar al país de los blancos* (2014) e editor de vários livros, como *Secesionismo en África* (2010), *Crossing African borders: migration and mobility* (2012, com Cristina Udelsmann Rodrigues) e *Detrás del ébola: una aproximación multidisciplinar a una cuestión global* (a sair, com Óscar Mateos). Jordi Tomàs foi também o diretor científico do documentário *Kásuumaay: una experiencia de paz en Casamance* (GESA-ICIP, 2014). Contato: jtomasguilera@yahoo.com

Notas

1. De un modo u otro, el tema de la visión colonial francesa de Casamance en general y de los joola en particular ha sido tratado por autores con enfoques tan diversos como los de Roche (1976), Baum (1999, 2001, 2009), Marut (1999), Foucher (2002), Awenengo (2005), entre otros. Este texto se centra muy especialmente en la religión tradicional, tema menos estudiado, aunque con notables excepciones, como es el caso del inspirado trabajo de Robert Baum (2001, 2009, 2015), o, para los líderes de religión tradicional, Thomas (1959, 1972), Roche (1984) o Meguelle (2012). Caso aparte es el estudio de la profeta Aliin Situé, de la que hablaremos en un apartado de esta contribución.

2. Véase, por ejemplo, Lemos Coelho (1990).

3. Estrictamente las fronteras coloniales de toda Casamance no fueron confirmadas hasta décadas más tarde. Sobre la vivencia de las poblaciones en contexto fronterizo, véase Nugent (2007), para el caso gambiano; Roche (1984), para el senegalés; y Péliissier (1989), para el bissau-guineano, entre otros.

4. Desde Albreda y desde la capital de Gambia, Bathurst — hoy Banjul —, los comerciantes británicos también lo hicieron, remontando el río Casamance en busca de contactos comerciales. Pero el gobierno colonial británico nunca realizó ninguna acción significativa potente para dar continuidad administrativa a dichas acciones (Péliissier, 1989).

5. Bertrand Bocandé (1856). Para más información también pueden consultarse Bour (1883) y Brosselard-Faidherbe (1892-1894).

6. La traducción del francés al español de este texto así como del resto de textos de archivos citados son mías.

7. Para una visión desde el sur, desde la Guinea Portuguesa, pueden consultarse los trabajos de Péliissier (1989).

8. También transcrito como Jola o Diola. No deben confundirse con los Diula o Dyoula, grupo mandinga ubicado más hacia el este, en tierras de Costa de Marfil, Burkina y Mali.

9. Según diferentes informaciones obtenidas en nuestro trabajo de campo, el término flup/felupo/floup sería la transcripción en lenguas europeas del término Huluf, subgrupo joola alrededor de Oussouye (Tomàs, 2005).

10. “Copie du telegrame officiel du capitain de Maugras au Commandant superieur”, 14/3/1903, I3G502 Operation de police, ANS.

11. Los *uciin* de los joola, que hemos traducido como altares, según la percepción local son los intermediarios entre los humanos y la divinidad, y también pueden ser traducidos como “espíritus” o “santuarios”. Los franceses los llamaron “fétiches” y a los practicantes de la religión tradicional “fetichistas”, en una muestra más del desconocimiento y el eurocentrismo de los franceses y otros europeos en tierras africanas.

12. De hecho, en la propia sociedad joola de Oussouye, la acción de Yamulon generó tensiones con otros líderes locales.

13. “Étude sommaire des floups”, I3G502 Operation de police.

14. Ídem.

15. Ídem.

16. Esta información a menudo venía de los guías y traductores, sobre todo wólof del Norte o wólof de pueblos de la zona, que tenían una relación compleja con los joola, pero que en muchos casos estaban llenas de prejuicios. Un caso parecido pasó con los joola felupo de Guinea: los portugueses recibían informaciones sobre ellos facilitadas por los guías y traductores papeis, del sur, que no siempre veían con buenos ojos a los joola (Esteves, 1988). Como dijimos hace unos años (Tomàs, 2006), en cierto modo, la penetración europea en tierras joola húluf y ajamaat podría resumirse como una pinza entre las autoridades francesas y sus ayudantes wólof desde el Norte, y las autoridades portuguesas y sus ayudantes papeis desde el Sur. De hecho, nos encontramos ante un caso curioso: los joola de ambos lados de la frontera eran periféricos a los estados coloniales de los que acabarían formando parte, mientras que otros grupos, más próximos a los gobiernos coloniales y, sobre todo, con una relación histórica anterior, más duradera, se convirtieron en los “facilitadores” de información sobre los joola a las tropas coloniales.

17. 2G3/50 – 1903, “Residence d’Oussouye — rapports politiques mensuels — Mai”.

18. Ídem.

19. Como ya mencionamos en 2005, son precisamente las mujeres joola las que tienen un sentimiento identitario mucho más amplio territorialmente, debido a su doble pertenencia al linaje propio y al linaje del marido (Tomàs, 2005).

20. “Étude sommaire des floups”.

21. Ídem.

22. 2G3/50 – 1903, “Residence d’Oussouye — rapports politiques mensuels — Mai”.

23. I3G507, “Journaux de poste de la Basse Casamance” (1895–1904) — 4. Oussouye.

24. Aquí se impone una reflexión: aunque situado en una zona interior de las marismas, Oussouye ya había tenido durante mucho tiempo relación indirecta con los franceses y los portugueses, ya fuera a través de los pueblos de las zonas costeras del río Casamance, a través del comercio con los mandinga, a través de la relación con los pueblos wolof de la zona o a través del comercio con Ziguinchor. Además, en tiempos del rey Aumussel, los franceses y los joola de Oussouye ya habían iniciado negociaciones que, según informaciones locales, fueron finalmente truncadas (comunicación personal de S.D. y G.D., Oussouye, septiembre 2002). Véase, además, la reciente tesis de Jean-Baptiste Manga (2015).

25. Es curioso constatar que, con algunas diferencias, la actitud de los portugueses frente a los felupos o joola ajamaat de Guinea fue parecida. Incluso, vista la imposibilidad de controlar las poblaciones locales, ambos gobiernos coloniales realizaron acciones conjuntas a principios de siglo contra los pueblos fronterizos.

26. El término “revuelta” tan usado por la administración colonial no deja de ser en sí mismo profundamente etnocéntrico.

27. La figura de Aliin Situé ha sido profusamente estudiada por diferentes autores, como Jean Girard (1969), Baum (2001, 2009, 2014) y Toliver Diallo (2005). Su vida también ha sido glosada, desde varios ámbitos, incluida la literatura, y con intereses dispares, especialmente en el marco del conflicto entre el MFDC y el gobierno senegalés, por el Front Culturel Sénégalais (c.1980), Augustin Diamacoune Senghor (1980) y Djibril Wade (1988).

28. Traducimos como “altar” el término joola *báciin*, que los franceses tradujeron como “fétiche”.

29. “Carta del Lieutenant-Colonel Sajous, commandant de Cercle de Ziguinchor, à Monsieur le Gouverneur du Sénégal”, 17 de septiembre de 1942, A/S La visionnaire [sic] Ansiouloue. N. 490.

30. A pesar de que la historia de Francia tiene un ejemplo muy interesante en la figura de Juana de Arco, martirizada y quemada en la hoguera en el siglo XV y beatificada y convertida en patrona de Francia en 1910.

31. “Carta del Commandant de Cercle a Monsieur le Gouverneur”. A/S Visionnaires province Oussouye. 14/1/1943.

32. “Carta del Lieutenant-Colonel Sajous, commandant de Cercle de Ziguinchor, à Monsieur le Gouverneur du Sénégal”, 17 de septiembre de 1942, A/S La visionnaire [sic] Ansiouloue. N. 490. El asunto de Benjamin Diatta ha sido tratado por autores como Roche (1998), entre otros.

33. Ayoune corresponde a la zona de los pueblos de Sigamar-Carounat-Niambalang.

34. ANS. “Notice concernant les indigènes proposés pour l’internement...”, Pièce 3, Colonel Sajous, 19 mars 1943.

35. ANS. A/S Secretariat Général. 1er Bureau. “Internements disciplinaires”. I.P.J., 549 APA/2, 18/6/1943.

36. Ídem, 18/6/1943.

37. Véase otros casos similares como el de la reina Okinka Pampa en las islas Bijagós (Guinea Bissau), contra los portugueses.

38. Archives du Sénégal. “Lettre du gouverneur du Sénégal au gouverneur général”, 13 mars 1943 (citado por Roche, 1998).

39. Véase, en este sentido, la película de Sembène Ousman (1923-2007), *Emitäi*.

40. De hecho, a principios de siglo XX, portugueses y franceses intentaron una acción conjunta para presionar a los joola ajammat en 1905. A pesar del éxito momentáneo de ambos ejércitos, los pueblos de ambos lados acabaron sublevándose de nuevo (Esteves, 1988; Roche, 1976).

Referências bibliográficas

- AWENENGO, Severine. 2005. *Les Joola, la Casamance et l'État (1890-2004): l'identisation Joola au Sénégal*. Tesis de Doctorado, París Diderot VII.
- BASTARDES, Clara. 2009. “Kajakul, c'est cher!!”: organización y lucha de las mujeres joolas para controlar los precios del mercado de Oussouye”. *Cuadernos Solidarios*, 4:91-103.
- BAUM, Robert Martin. 1999. *Shrines of the slave trade: Diola religion and society in precolonial Senegambia*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2001 [1989]. “Alinesitoué: a Diola woman prophet in West Africa”. In: Nancy A. Balk & Rita M. Gross (eds.). *Unspoken worlds: women's religious lives*. Belmont, CA: Wadworth Press. 3 ed. pp. 179-195.
- _____. 2009. “Concealing authority: Diola priests and other leaders in the French search for a suitable chefferie in colonial Senegal”. *Caderno de Estudos Africanos*, 16/17:33-51.
- _____. 2014. “Prophetic critiques of colonial agricultural schemes: the case of Alinesitoué Diatta in Vichy Senegal”. Paper presented at the Program in Agrarian Studies Colloquium, Yale University.
- _____. 2015. *West Africa's women of god: Alinesitoue and the Diola prophetic experience*. Bloomington: Indiana University Press.
- BOCANDÉ, Bertrand. 1856. “Carabane et Sédhiou”. *Revue Coloniale: Extrait des Annales Maritimes et Coloniales*, juillet-décembre, 2ème série, T-16:398-421.
- BOUR, Ch. 1883. “Étude sur le fleuve Cazamance”. *Revue Maritime et Coloniale*, octobre-diciembre, 75:330-358.
- BROSSELDARD-FAIDHERBE. 1892-1894. *Casamance et Mellacoré*. París: Librarie Illustrée.
- DAVIDSON, Basil. 1992. *Historia de África*. Barcelona: Folio.
- DIAMACOUNE SENGHOR, Augustin. 1980. “Le message de la reine Alinsitowe”. COCARZI Conference organized at the Dakar Chamber of Commerce.
- ESTEVEES, Maria Luisa. 1988. *A questão da Casamansa e a delimitação das fronteiras da Guiné*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical – INEP.

FOUCHER, Vincent. 2002. “Les ‘évolués’, la migration, l’école: pour une nouvelle interprétation de la naissance du nationalisme casamançais”. In: Momar Coumba Diop. *Le Sénégal contemporain*. Paris: Karthala. pp. 375-424.

FRONT CULTUREL SENEGALAIS. c-1980. *Aliin Sitooye Diatta: vie et oeuvre*. Dakar.

GIRARD, Jean. 1969. *Génèse du pouvoir charismatique en Basse-Casamance*. Dakar: IFAN.

HESSELING, Gerti. 1985. *Histoire politique du Sénégal: institutions, droit et société*. Paris: Karthala.

LEMOES COELHO, Francisco de. 1990. *Duas descrições seiscentistas da Guiné*. Lisboa: Academia Portuguesa da História. Publicado originalmente em 1669 e 1684.

MANGA, Jean-Baptiste Valter. 2015. *Une monarchie dans un État postcolonial: anthropologie de la royauté à Oussouye (Sénégal)*. Tesis de Doctorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

MARUT, Jean Claude. 1999. *La question de Casamance (Sénégal)*. Thèse de doctorat, Universidad Paris VIII.

MAZRUI, Ali. 1987. *The Africans: a triple heritage*. Little Brown and co.

MEGUELLE, Philippe. 2012. *Chefferie coloniale et egalitarisme diola: les difficultés de la politique indigène de la France en Basse-Casamance, Sénégal 1828-1923*. Paris: L'Harmattan.

NUGENT, Paul & AZIWAJU, A. I. 1998. *Fronteras africanas*. Barcelona: Bellaterra.

PÉLISSIER, René. 1989. *História da Guiné: portuguesas e africanos na Senegâmbia*. Lisboa: Imprensa Universitária/Editorial Estampa. 2 v.

ROCHE, Christian. 1976–1985. *Histoire de Casamance (1850–1920)*. Paris: Karthala.

_____. 1998. “Chronique casamançaise: le cercle de Ziguinchor au Sénégal pendant la guerre de 1939–1945”. *Revue Française d’Outre-Mer*, 85:87-115.

SIMON, Eugène. 1859. “La Cazamance et les peuplades qui en habitent les bords”. *Bulletin de la Société de Géographie*, 4:115-142.

THOMAS, Louis Vincent. 1959. *Les diola: essai d’analyse fonctionnelle sur un population de Basse Casamance*. Dakar: IFAN.

_____. 1972. “Les ‘rois’ diola, hier, aujourd’hui, demain”. *Butlletin de l’IFAN*, série B, XXXIV, Enero:151-174.

TOLIVER-DIALLO, Wilmetta J. 2005. "The woman who was more than a man: making Aline Sitoe Diatta into a national heroine in Senegal". *Revue Canadienne des Etudes Africaines*, 39(2):338-360.

TOMÀS, Jordi. 2005. *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)*. Tesis doctoral, UAB.

_____. 2006. "The traditional authorities cross the colonial borders: visions opposed on the paper of religious leaders joola húluf and ajamaat of Lower Casamance (1886-1909)". *Africana Studia*, 9:73-97.

Archivos

Archives Nationales du Sénégal (ANS):

- I3G507 (1895-1904): Journaux de poste de la Basse Casamance (4) Oussouye.

- I3G502 (1903): Opération de police contre les Floups d'Oussouye (4) Résidence d'Oussouye. Étude sommaire des floups.

- 2G3/50 (1903): Rapports politiques mensuels: avril-décembre.

- 2G4/43 (1904): Rapports politiques mensuels: janvier-septembre.

- I3G375 (1904): Attaque dirigée contre le résident d'Oussouye en tournée à Kerouhaye.

- 2G9/44 (1909): Rapports mensuels d'ensemble: janvier-décembre.

- I3G381 (1912): Pacification de la Casamance. Tournée de police dans la résidence d'Oussouye contre les habitants de Casselol qui ont attaqué le village d'Ering.

- "Dossier Aline Situé Diatta et revolte des floupes" (Sin número de archivo).

- Notice concernant les indigènes proposés pour l'internement en application de l'art. 22 du Décret du 15 novembre 1924. Pièce 3, Colonel Sajous, 19 mars 1943.

- Carta del Lieutenant-Colonel Sajous, commandant de Cercle de Ziguinchor, à Monsieur le Gouverneur du Sénégal, 17 de septiembre de 1942, A/S La visionnaire (sic) Ansiouloue. N. 490.

- A/S Secretariat Général. 1er Bureau. Internements disciplinaires. I.P.J., 549 APA/2, 18-6-1943.

- Carta del Commandant de Cercle à Monsieur le Gouverneur. A/S Visionaires province Oussouye. 14/1/1943.

Resumo

Este artigo apresenta a visão do governo colonial francês sobre a religião tradicional joola e as autoridades tradicionais da Baixa-Casamança. Desde o início da colonização da região, no fim do século XIX, os franceses não tiveram uma visão homogênea sobre a cultura dos Joola. Enquanto para alguns representantes da administração francesa os Joola eram um povo selvagem, o qual devia ser civilizado, para outros, os Joola do Sul do Rio Casamança eram inteligentes e permeáveis às novidades que aportava a dominação colonial.

Palavras-chave: visão colonial; Casamança; religião tradicional; Joola; autoridades tradicionais.

Abstract

This article aims at explaining the view that the French colonial government had over the traditional religious authorities and the traditional religion of the Joola people from the Lower Casamance. From the beginning of the colonization of the area, by the end of the XIX century, the French didn't have a homogenous vision on the Joola culture. While for some representatives of the French administration the Joola were savage people who should be civilized as soon as possible, for others, the Joola from the South of the Casamance river were intelligent and permeable to the newness that came from the European domination.

Keywords: colonial view; Casamance; traditional religion; Joola; traditional authorities.